24e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 5 30 JANVIER 1902

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Directeur et Rédacteur en chef : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

L'abonnement pour tout l'Univers est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL ; *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ LVIII. — Tolerando

2° Tolérance positive

OÙ L'AUTEUR RETOMBE DANS SA MANIE DE SIMPLIFICATION. — DE LA TOLÉRANCE DANS L'*occasionando* ET DANS LE *cooperando*. — HISTOIRE D'UN TYPO ET DE SON PATRON. — COMMENT LA TOLÉRANCE SE GLISSE PARTOUT, ET DE QUELQUES IDÉES NOUVELLES EN FAIT DE TERMINOLOGIE MORALE.

On se rappelle ma division de la dernière fois : *tolérance passive, tolérance active*.

La première n'est rien de plus que l'attitude absolument inerte de l'homme qui *laisse faire*, qui *laisse arriver* le mal [1] d'autrui, sans se déranger d'une ligne, en quoi que ce soit, pour l'empêcher, sans y être par son fait positif absolument pour rien, ni comme « coopération », ni même comme « occasion. »

La seconde attitude, au contraire, qu'on pourrait plus exactement caractériser du nom de *tolérance mixte*, est bien encore celle du *laisser faire ;* mais elle comporte un élément nouveau et positif, une certaine action, une intervention réelle enfin de notre part qui est pour quelque chose dans le mal qui arrive à notre prochain.

[1] Quoiqu'on l'ait sans doute fort bien compris dans les articles précédents, il me paraît utile de noter ici expressément que par mal d'autrui j'entends mal physique aussi bien que mal moral. C'est pour ne pas compliquer le langage que la plupart du temps je dis « mal » tout court. D'ailleurs le mal physique causé au prochain constitue d'ordinaire un préjudice temporel qui relève plus de la justice que de la charité. Et comme les questions de participation au *mal* du prochain, visent surtout le péché, on m'excusera aisément d'avoir eu presque toujours en vue le *mal moral* d'autrui. A vrai dire, enfin, le mal physique ou la souffrance temporelle causée à notre prochain est plutôt de notre part un péché d'opération que de coopération. Pour ces différentes raisons, dans le problème de la *tolérance*, comme aussi dans ceux de l'*occasion* et de la *coopération*, je n'avais qu'à me préoccuper du mal moral ou péché d'autrui, autant que nous pouvons y « être pour quelque chose. »

Je prie instamment mon lecteur de bien saisir, avec toute la précision possible, la vraie nature de cette seconde sorte d'attitude tolérante. Là se trouve la clef d'une foule de problèmes de casuistique fort épineux et qui ne sont en réalité si difficiles à résoudre que parce que la confusion des idées et des mots y engendre de perpétuelles équivoques.

Au fond, qu'est-ce que cela, « occasionner » le mal d'autrui, sinon faire soi-même une certaine œuvre, prendre délibérément une certaine position, ménager certaine circonstance enfin, qui aura comme fait connexe une certaine ruine temporelle ou spirituelle du prochain ? Et qu'est-ce, en définitive, que provoquer cette ruine du prochain, sinon simplement la *permettre*, en être la cause *per accidens*, puisque nous n'en pouvons jamais être la cause *per se*, directe, propre et immédiate ?

De même, dans la plupart des cas, qu'est-ce que « coopérer » au mal d'autrui sinon lui prêter un certain concours dont on *permet* qu'il abuse en péchant ?

Une idée précieuse se dégage déjà de ces deux observations, à savoir que la *tolérance*, c'est-à-dire le fait de *permettre* le mal d'autrui, joue un grand rôle dans les questions de scandale et de coopération. Mais cela demande à être analysé de plus près et mis en lumière bien évidente. Revenons-y donc.

Et d'abord, étudions à part l'*occasionando*. Tout de suite, distinguons, comme nous l'avons déjà fait autrefois, deux manières d'occasionner le mal moral du voisin : 1° la manière *certainement immorale*, 2° la manière *douteusement immorale*.

Il y a manière certainement immorale d'occasionner le péché des autres, — manière donc absolument et dans tous les cas prohibée, comme *intrinsece mala*, — toutes les fois que Pierre prévoit, approuve et veut délibérément le mal de Paul, s'y complaît, s'en délecte et le provoque comme tel, pour la prédominante intention de s'en réjouir.

Ceci est monstrueux. Rien de plus nettement illicite. C'est le péché cherché, aimé et voulu

comme tel. Pas d'excuse possible à une pareille conduite.

On voit bien encore ici, malgré tout, comment l'occasion posée, quelque méchante et efficace qu'on la suppose, laisse tout de même intact le libre arbitre intérieur de Paul qui, en fin de compte, s'il pèche, sera personnellement seul responsable de la faute intérieure de conscience dont il est seul l'auteur ; on voit bien donc aussi comment l'occasion présentée par Pierre n'est pas la *cause* du péché de Paul, et par conséquent comment Pierre ne fait pas, mais seulement *provoque* et *laisse faire* le péché de Paul.

Cependant, ces deux choses : *provoquer, laisser faire,* ont ici, vu l'intention diabolique de Pierre, un caractère à part qui ne permet presque plus d'y voir une simple *tolerantia mali,* tant la part active du séducteur est considérable dans l'œuvre finale peccamineuse. Aussi n'a-t-on point besoin, en pareil cas, de s'attarder à la considération des excuses que peut fournir la théorie morale de la tolérance. La loi de charité [1] est violée de la part de Pierre avec la dernière évidence. La volition directe du mal moral *(sibi* ou à autrui, peu importe), d'un mal moral quelconque, est chose manifestement *intrinsece mala,* le premier et le plus indiscutable des *intrinsece mala.* Défendu sur toute la ligne. Et quoi qu'il reste encore, en théorie analytique, de la *tolerantia mali* dans un cas si accentué, elle se trouve absorbée par la poussée ou provocation positive de Pierre à tel point que celle-ci seule subsiste moralement et donne à l'œuvre du scandale sa caractéristique morale mauvaise de tout point. Laissons donc de côté ce cas fort clair, qui n'embarrassera jamais un confesseur quelconque, et arrivons à ce que j'appelle à dessein la « manière douteuse » d'occasionner le mal du prochain.

Dans cette seconde hypothèse, nettement différente de la première, on va le voir, notre Pierre ne cherche plus du tout le mal pour le mal. Il ne veut point la ruine de Paul, ne s'en réjouit pas à l'avance, n'a donc point *à priori* d'intention formellement peccamineuse. Il se prépare cependant à poser un certain fait, qu'il prévoit très bien devoir être occasion de mal pour Paul. Il se demande s'il peut passer outre à son *dubium* de conscience, et agir en toute liberté — tant pis pour Paul — comme si Paul ne le voyait pas, n'était pas là, n'existait pas du tout.

Voilà bien la forme typique sous laquelle se posent devant le casuiste TOUS les problèmes moraux de l'*occasio peccandi,* en dehors du cas, assez rare en pratique, de l'*intrinsece malum* visé dans l'hypothèse précédente.

Analysons un peu. Nous sommes ici en présence de deux éléments que le hasard ou certaines circonstances indépendantes de la volonté humaine réunissent ensemble : le *fait* de Pierre, le *mal* conséquent de Paul, et comme il n'y a point chez Pierre de provocation formelle ou d'intention directe du *mal* de Paul, tout ce problème revient à une pure application de la théorie de la tolérance. Pierre peut-il ou ne peut-il pas honnêtement *permettre* le mal de Paul ? Tout est là. Et c'est bien d'une simple *permissio mali* qu'il s'agit, et de rien autre, c'est entendu, puisque Pierre souhaiterait que Paul n'eût point à souffrir à son occasion ; mais, d'un autre côté, il souhaiterait aussi n'avoir pas à gêner sa liberté d'action, à souffrir pour son compte personnel, uniquement pour éviter le mal de Paul.

Mise sur ce terrain, qui est le vrai, la question de l'*occasio peccandi* fournie au prochain trouve sa résolution sans grande difficulté dans tout ce que nous avons dit à l'article précédent à propos de la tolérance négative en général.

En réalité, mettez de côté l'acte positif de Pierre qui constitue le *fait* de l'occasion, que reste-t-il par rapport à Paul, sinon une simple tolérance négative d'un mal, qui rentre absolument dans le concept normal de la pure tolérance ordinaire ? Quant au *fait de l'occasion,* il rentre dans les raisons légitimes (dans nos quatre catégories de raisons légitimes étudiées précédemment) que l'on peut avoir de laisser le prochain s'abîmer dans une ruine dont il est en définitive le seul immédiat artisan, dont, en tout cas, l'*occasionnant* n'est en aucun sens l'auteur proprement dit, la cause propre et *per se,* ni au sens physique ni au sens moral de l'expression.

Toute la difficulté et l'*unique difficulté* est donc pour Pierre de peser en droite conscience la valeur des motifs qu'il peut avoir de poser, quand même, le fait de l'occasion, malgré la prévision fâcheuse qui l'accompagne.

Nous avons déjà touché ce point-là dans l'étude consacrée à l'*occasionando ;* il s'éclaire, en plus, de tout ce qui a été dit des quatre grands principes régulateurs de la loi de charité. Si j'y reviens encore un instant, c'est pour mieux faire remarquer comment, dans cette conjoncture occasionnelle, le mal pour nous n'est point dans ce fait de l'occasion que nous ne voulons point formellement en tant que provocatrice ; il est tout entier dans la responsabilité qui peut nous incomber de ce que, pouvant et devant empêcher la faute du voisin, nous omettons coupablement de le faire, en connaissance de cause.

En d'autres termes, et contrairement à une persuasion assez répandue, *occasionner matériellement* le péché des autres n'est point *a priori* une faute pour nous. Impossible d'éviter qu'il en soit ainsi à chaque instant dans le méli-mélo des relations sociales. S'il fallait se faire scrupule sur ce

[1] Comme toujours, bien entendu, à la loi de charité il faut joindre en sous-entendu la loi de justice qui, elle aussi, comme je l'ai déjà fait remarquer plusieurs fois précédemment, peut imposer à un homme, *ratione justitiæ, ex officio,* le devoir d'empêcher le mal qui menace le prochain. Quoique je ne mentionne pas toujours la justice à côté de la charité, pour simplification de langage, mon lecteur voudra bien ne pas s'en étonner et surtout ne pas s'y tromper.

point-là, la vie morale serait intolérable. D'ailleurs, une fois encore, l'occasion de péché n'est point *per se* le péché, ni pour nous-même, ni, par le fait de nos œuvres, pour le prochain.

Ce qu'il faut voir, ce à quoi *in dubio* il faut réfléchir, c'est à ceci : au moment d'agir, de poser l'occasion, sommes-nous, toutes choses égales par ailleurs et convenablement ordonnées, sommes-nous en cas de préférer le bien de notre action libre au bien qui résulterait pour nos frères du fait de notre abstention? Ou, si vous le voulez, sommes-nous en cas d'estimer plus grand ou au moins égal l'inconvénient ou le préjudice qui résultera pour nous du fait de notre abstention, quand on le compare au mal qu'éprouvera le prochain par le fait de l'occasion-permissive, de la *tolerantia peccati* que nous lui aurons fournie ?

Qui ne voit que, ainsi posée, la question doit recevoir, en une multitude de cas, une réponse favorable à notre liberté, et cela sans risque aucun d'égoïsme blâmable ?

Nous ne saurions même critiquer bien sévèrement ceux qui ont plutôt une tendance à se préoccuper peu du prochain, sur ce terrain très vague de l'*occasio peccandi*. Que voulez-vous? Nous avons déjà assez à faire de ne point pécher pour notre propre compte *operando,* dans nos actions et omissions pleinement personnelles ! Au point de vue matériel, chacun s'absorbe naturellement un peu, et même beaucoup, dans la recherche, dans la défense de ses intérêts, des intérêts de ceux qui lui sont chers et le touchent de plus près. Avec la vie compliquée, difficile, fertile en rencontre de *casus* invraisemblables à l'infini, comment voulez-vous qu'une conscience, d'honnêteté normale et d'éducation moyenne, surcharge beaucoup les préoccupations habituelles du *soi* déjà passablement accablantes, avec les soucis sans nombre que lui vaudrait la pensée d'éviter à tout instant le mal possible ou probable du prochain, lequel d'ailleurs est légion, protéiforme, à indigences vagues, aussi indéfinissables qu'indéfinies?

Je dis très simplement ma pensée. On nous effraie trop, dans les morales, avec cette théorie de l'*occasio peccandi,* juste en soi assurément, mais d'application pratique si obscure et compliquée qu'elle semble plutôt faite pour aiguiser la subtilité de l'esprit casuistique que pour servir de règle pratique aux mœurs des hommes.

La tolérance positive « occasionnelle » est moralement moins sujette à faute grave, moins compromettante en morale, que la pure tolérance négative dont nous parlions la dernière fois. Dans celle-ci, Pierre n'a qu'un mot à dire, un pas à faire, un cri à jeter, pour éviter à Paul un ennui plus ou moins sérieux. Il n'a qu'à sortir de son immobilité. Or, sortir de l'immobilité est chose moins difficile qu'arrêter un mouvement déjà lancé ou rendu presque nécessaire par les circonstances. La femme qui va à la messe pour accomplir un précepte et s'offrir à elle-même le grand bien de la prière, se trouve en face d'un sérieux obstacle à vaincre, s'il lui faut s'abstenir uniquement parce qu'un monsieur à la sensibilité mal tournée aura de mauvaises pensées en la regardant pendant l'office. Au contraire, garder l'immobilité, ne rien dire ni rien faire devant une déclaration brûlante, serait de sa part beaucoup plus inexcusable.

Pour englober dans une seule formule générale tous les exemples de ce genre qu'on pourrait citer, je dis que par raison d'office, d'état, de vie, de coutume, de besoins ou d'utilités variées, nous sommes sollicités à exercer à chaque instant notre liberté en des actions, *occasiones peccandi* pour autrui, qui sont jointes dans notre pensée à une permission ou tolérance du mal d'autrui, laquelle s'explique et s'excuse mieux, en règle générale, que l'inertie de la tolérance pure, de la non intervention par immobilité fixe dans le repos, en face du danger qui menace nos voisins.

Voilà pour le rôle que joue la tolérance dans la plupart des cas qui se rapportent à la théorie morale de l'*occasio peccandi,* de l'occasion matérielle, bien entendu, au sens que nous avons rigoureusement précisé dès le début de cette explication. Plus claire encore et plus rassurante va être, si je ne me trompe, l'étude qui nous reste à faire de la tolérance dans la *coopération.*

Là encore il nous faut tout de suite mettre hors de cause l'*intrinsece malum,* c'est-à-dire la *coopération formelle,* cette sorte de coopération qui souille réellement la conscience du coopérateur, soit qu'il veuille de propos délibéré et approuve, en s'y complaisant, la malice morale de l'œuvre à laquelle il prête son concours, soit qu'il accepte, de gaieté de cœur, le péril moralement certain d'un contact immédiat, fatal à la conscience, avec l'œuvre principale mauvaise, eût-il par ailleurs dans ce second cas une velléité théorique de ne point l'approuver absolument en lui-même.

A côté de cette manière de pécher certainement dans la coopération, il en est une autre, celle qui se rencontre le plus souvent et qui offre le plus de difficultés d'appréciation, et que nous pourrions par similitude de langage appeler « coopération douteuse, » sujette à controverse, et qui se trouve, après examen, licite ou prohibée suivant la conclusion pratique à laquelle aboutit l'enquête instituée de bonne foi par une conscience qui n'a point *a priori* la volonté arrêtée de faire mal. Occupons-nous de celle-là seulement puisque l'autre, déjà suffisamment étudiée au chapitre de la coopération, ne présente aucun embarras sérieux en pratique.

Coopérer à l'œuvre mauvaise d'autrui, c'est encore : 1° poser un certain *fait, en soi* légitime, on le suppose, auquel 2° se trouve par circonstance liée une certaine *action mauvaise du prochain.* Il y a donc lieu ici, comme pour les « occasions » de péchés, de voir dans le 2° une tolérance ou permission du mal d'autrui, et dans le 1° la moralité propre insrinsèque de l'œuvre *coopérative* consi-

dérée dans sa connexion plus ou moins étroite avec la mauvaise action finale.

Un ouvrier typographe manipule des caractères d'imprimerie suivant l'ordre qui lui est imposé ; c'est toute son œuvre à lui, moralement indifférente en elle-même, c'est clair. Mais voilà que le patron, maître imprimeur ou auteur, se propose d'*abuser* du travail de l'ouvrier en répandant le livre mauvais qui va sortir des presses. Où est au fond pour l'ouvrier le péril de péché, l'immoralité possible de la coopération ? Pas dans son œuvre propre assurément, laquelle par hypothèse n'est pas *intrinsece mala*. Le mal est seulement dans ce fait que l'ouvrier *permet* au patron d'abuser de son travail, d'en tirer un mal, d'y consommer une faute. C'est encore, on le voit, une question de *tolerantia mali*. L'ouvrier ne commet point le péché du patron : il aide celui-ci à l'accomplir, et ce mot *aider* est encore équivoque, pas bien exact. L'ouvrier ne pousse pas, n'excite pas, ne provoque pas au mal ; ceci n'est ni dans son intention, ni dans son œuvre. Il *laisse* (c'est le vrai mot) le patron faire mauvais usage de son labeur. Peut-être le regrette-t-il et doit-il même le regretter s'il a clairement la prévision de la malpropreté à laquelle on le fait concourir. Mais entre le regret de voir le prochain mal agir et le devoir de l'en empêcher, il y a loin, un abîme profond souvent, que la loi de charité n'oblige pas toujours à franchir au péril de son propre intérêt.

Est-ce sa faute à ce typographe, si le misérable qui le paie gâte malhonnêtement cette œuvre matérielle qu'est le groupement des caractères d'imprimerie, groupement mécanique en soi si bien indifférent et licite qu'il peut également être moralement bon, mauvais ou neutre, suivant l'ordre qui sera choisi et imposé par une volonté supérieure dans la juxtaposition des caractères ?

Remarquez bien que je ne prétends pas innocenter pour tous les cas notre typographe. Nous verrons tout à l'heure que cette conclusion serait trop large dans sa formule absolue. C'est un exemple que je donne seulement pour l'instant, afin de mieux faire saisir la distinction profonde qui sépare en réalité ces deux choses : *notre œuvre propre* et l'*abus qu'en font les autres*.

Nous voici donc ramenés cette fois encore à une simple application de la théorie connue de la tolérance pure. L'ouvrier typographe a-t-il, de par la charité ou la justice, l'obligation d'empêcher, autant qu'il est en lui, le mal que son maître, le principal agent, se prépare à consommer au moyen de son travail ? Si oui, il pèche en coopérant ; sa coopération devient formelle, c'est-à-dire peccamineuse, au moins *contra caritatem ;* sinon, sa coopération reste matérielle et innocente. Cette coopération licite est sans doute quand même un désordre matériellement parlant, une chose à regretter, dès lors qu'elle entre pour une part dans la constitution des éléments qui servent de base matérielle à un péché. Voilà pourquoi on lui conserve le nom de coopération matérielle *ad opus peccaminosum ;* mais elle se trouve légitimée par les raisons suffisantes qui militent en faveur de l'exercice de la liberté individuelle, à l'encontre du mal *per accidens* qui en peut résulter.

Or, ces raisons suffisantes ne manquent guère dans la plupart des cas ordinaires de coopération. Nous les avons assez longuement étudiées ; inutile d'y revenir, sinon pour préciser un point qui éclaire d'une vive lumière cette considération de la tolérance dans la coopération.

Le mal, disons-nous, consiste à laisser se produire une ruine qu'on devrait empêcher. Or, on n'a pas le devoir quand on n'a pas le pouvoir. D'où je conclus que si le mal *doit avoir lieu quand même*, indépendamment de l'attitude de notre ouvrier, celui-ci se trouve déjà pour cette seule raison amplement dégagé du devoir de refuser le travail dont il a par ailleurs de bons motifs de ne point s'abstenir. Le but de la loi de charité étant d'empêcher le mal des autres, la loi n'a plus sa raison d'être quand son but vient à manquer. Et c'est ce qui arrive très souvent. Si Pierre, par délicatesse de conscience, refuse de composer un mauvais livre, Paul, Jean, Jacques... sont là tout prêts à le remplacer, et la gêne que Pierre se sera imposée n'aura porté préjudice qu'à lui seul sans faire aucun bien ou éviter aucun mal à personne. Ce n'est point se mettre sur la conscience la responsabilité d'une tolérance coupable du mal d'autrui que de le permettre quand on ne peut l'empêcher.

Cependant, j'ai pris une précaution qu'il faut expliquer. J'ai dit que le coopérateur se trouvait *amplement* déchargé de scrupule en pareil cas. Je n'ai pas dit *totalement*, et voici pourquoi. Il peut y avoir ici un gros *per accidens* à considérer. Supposez, en effet, que le refus d'un ouvrier soit un exemple susceptible d'en décider d'autres à l'imiter ; supposez que ces refus ou sacrifices isolés à la loi de charité aient pour effet public de rendre plus difficile et finalement peut-être, tôt ou tard, impossible la perpétration d'un mal très grave, une pareille perspective pourrait suffire à commander la non coopération, dût-elle rester au début sans résultat efficace immédiat. Et je comprends le législateur, ecclésiastique ou civil, qui essaie par des pénalités proportionnées d'enrayer certaines coopérations gravement dommageables au bien public quand elles ne sont pas encore passées à l'état de coutume reçue très généralement dans les mœurs, lorsqu'il est temps encore d'espérer un bon résultat futur des sacrifices que quelques particuliers auront à s'imposer sans pouvoir effectivement empêcher tout d'abord le mal de se produire. Et puis, malgré tout, il y a quelque chose de pénible pour les consciences chrétiennes délicates à voir les honnêtes gens tremper ainsi dans la besogne des coquins, laquelle, quoi qu'on puisse faire pour la rendre matériellement légitime, n'en reste pas moins toujours besogne odieuse, répugnante, où il convient de se mêler le moins possible. Il faut tenir grand compte de cette

observation, dans tous les cas où elle peut avoir, surtout pour un législateur, un évêque, un gouverneur de paroisse, un directeur d'âmes, son application pratique.

Mais, ceci dit, je reviens à ma conclusion précédente et je répète que, dans l'état actuel de nos mœurs, où beaucoup d'œuvres publiques mauvaises sont *inévitables*, il y a lieu de se montrer indulgent à l'égard de ceux qui y coopèrent sans intention mauvaise, pour gagner leur vie ou éviter des préjudices temporels graves, et cela, en plus des autres raisons tirées de la théorie générale de la tolérance, parce que leur abstention *resterait sans effet utile*, au moins sans effet utile comparable avec l'inconvénient qu'ils auraient à en subir.

Saint Paul, consulté par les fidèles de Corinthe sur la question de savoir s'ils pouvaient licitement se nourrir des aliments offerts aux idoles, résolvait très simplement ce cas de coopération publique en disant : 1o ayez la conscience droite, sans aucune pensée de vous associer au culte idolâtrique, et 2o évitez le scandale. Ceci posé, mangez et buvez à votre aise : *Sive manducatis, sive bibitis, omnia in gloriam Dei facite ; sine offensione estote Judæis et Gentibus et Ecclesiæ Dei*. Et encore, en ce qui concerne le scandale des assistants, l'Apôtre ouvrait une perspective singulièrement large sur l'élasticité du devoir que nous avons de l'éviter. Car, à l'objection : « *Si quis autem dixerit : Hoc immolatum est idolis, nolite manducare propter illum qui indicavit, conscientiam autem dico non tuam sed alterius ;* » il répond : « *Utquid libertas mea judicatur ab aliena conscientia ?* »

C'est tout ce que j'ai essayé de commenter moi-même dans ces longues études sur la coopération. Avec saint Paul, j'estime que nous pouvons, en règle générale de présomption, nous en tenir d'abord au principe de notre liberté, ne la sacrifier au prochain que sur de bonnes raisons, et, dans le doute, pratiquer l'axiome : *Melior conditio possidentis*, ou, comme dit le texte sacré : *Ut quid libertas mea judicatur ab aliena conscientia ?*

Si mon prochain fait mal, même à mon occasion, même sur le concours effectif que je lui donne, la faute est à lui en définitive et à lui seul, tant que ma volonté ne concourt pas formellement, en y participant, au mal moral lui-même ; et ce concours n'est jamais formel tant que je n'ai ni la pensée, ni la volonté d'y faire le mal.

Autrement. L'œuvre de coopération est à la fois une *œuvre* et une *coopération*. En tant qu'œuvre absolue, isolée de sa relation avec une fin mauvaise, elle peut être pour moi, *positis ponendis*, un terme de volition honnête, ou au moins moralement indifférente. En tant que coopération *ad malum*, je ne puis l'approuver ni m'y prêter sans pécher.

Or, à part les cas d'*intrinsece malum* sous impossibilité pratique de séparer l'œuvre matérielle d'avec son influence formelle coopératrice, cette séparation peut toujours se faire sur de bonnes raisons suffisantes, et dès lors, le problème de la *coopération* disparaissant, la question se trouve réduite simplement à savoir si je puis ou ne puis pas *in casu* laisser pécher le prochain à qui il plaît d'abuser, pour son compte personnel, du travail, en soi parfaitement honnête, que je lui fournis.

Voilà donc tout le mystère de la coopération réduit, en fin de compte, à une très simple application des principes très simples qui régissent la pratique sociale des deux vertus de charité et de justice.

Résumé et conclusion générale

Le lecteur qui aura eu la patience de me suivre dans toute cette analyse de nos participations au péché d'autrui sera, je l'espère, disposé à trouver justes le résumé général et les dernières conclusions par lesquels il me paraît utile de terminer cette laborieuse et pourtant si utile étude d'ensemble.

1o Nous *péchons isolément* pour notre seul compte personnel, *operando*, toutes les fois que notre conscience connaît et approuve ou exécute un mal moral qui ne sort pas de notre sphère d'action individuelle. Ces péchés-là sont bien exclusivement nôtres. Je les appelle *isolés* ou *absolus*, et cette dénomination est claire. C'est à eux que s'applique la théorie générale des *Actes humains*. Rien à ajouter à tout ce qui a été dit déjà et sera dit encore plus tard à leur sujet.

2o Nous *péchons en commun* toutes les fois que coupablement nous participons au péché des autres, d'un prochain quelconque. Ce péché, je l'appellerai *social* ou *relatif*. On peut, disais-je, le commettre de trois façons : *occasionando, cooperando, tolerando*. Je parlais ainsi pour suivre d'aussi près que possible le langage reçu chez les auteurs de morale, et déblayer méthodiquement un terrain terriblement encombré de subtiles broussailles.

3o Maintenant je me sens enhardi à simplifier encore davantage, en disant tout simplement que, à y regarder de près, le péché en participation n'est en fait jamais autre chose qu'un péché de tolérance, par violation des préceptes de la charité ou de la justice là où ils nous imposent le devoir d'empêcher, de ne pas laisser faire l'action mauvaise d'autrui.

Retranchez en effet de l'*occasionando* et du *cooperando* l'intention formellement peccamineuse, laquelle rentre en somme dans l'*operando* ordinaire, que reste-t-il sinon un péché possible de *permissio mali alieni ?*

Voyez plutôt à quel point ceci est vrai. Pierre se réjouit du mal qui va survenir à Paul par son occasion, par son concours positif. Mettons que Paul va commettre un homicide. Pierre donc prévoit l'homicide, le souhaite, l'approuve, s'en délecte et le commet autant qu'il est en lui en

le laissant faire alors qu'il pourrait très bien l'empêcher. Est-ce là, au fond, un péché d'opération ou de coopération? Je n'hésite pas : c'est un péché d'*opération,* et Pierre devra s'accuser à confesse d'avoir péché par pensée homicide, tout comme si, indépendamment de l'existence de Paul, il avait conçu de lui-même et approuvé cette immorale monstruosité. Que le terme de sa coupable complaisance personnelle soit ici ou là, occasionnée objectivement par telle circonstance ou telle autre, par Paul ou Jacques, ou Joseph, peu importe! C'est toujours un péché propre, consommé entièrement dans la conscience isolée de son auteur, qui n'a rien en définitive par où on doive spécifiquement le distinguer des péchés ordinaires d'opération isolée. Tout au plus pourrait-on dire qu'il est *occasionné* par la présence de Paul ; mais ce fait d'être occasionné *ab extrinseco* ne lui enlève, pas plus qu'à tout autre, sa caractéristique de péché complètement personnel.

Voyez, au contraire, le cas tout différent où Pierre se trouvera si, dans les mêmes conjonctures matérielles, détestant en soi l'homicide qui va se commettre, il le laisse faire cependant, alors qu'il devrait l'empêcher. S'accusera-t-il d'homicide ? Evidemment non, puisqu'il ne l'a point approuvé, n'en a pas contracté la malice morale propre dans son intention. Il s'accusera d'avoir péché contre la charité ou la justice seulement, suivant qu'il avait, par devoir de charité ou par devoir de justice, l'obligation de ne pas laisser le prochain mal faire *in casu.* C'est donc un péché de *tolérance coupable* et rien de plus ; et sur ce point je n'aperçois pas du tout, mais pas du tout, pourquoi certains auteurs voient là-dedans deux péchés, un d'homicide et un *contra caritatem* ou *justitiam,* avec obligation de déclaration double à confesse.

J'ai nettement séparé les deux cas ci-dessus pour mieux montrer comment, avec la bonne intention droite substantielle de celui qui *occasionne* ou *coopère,* la tolérance seule est en cause. Je dois ajouter cependant qu'il y a deux malices spécifiques différentes dans le premier cas, puisque, outre l'approbation d'homicide en soi, nous y trouvons en plus comme dans la seconde hypothèse une permission de mal peccamineuse. De sorte que pour une part (l'homicide) c'est de l'*operando* pur et simple, et pour une autre part *(permissio mali)* c'est de la *tolérance* répréhensible.

4° D'où il résulte finalement que, toute approbation, en lui-même, du mal qui va se perpétrer étant mise de côté — et c'est le cas de beaucoup le plus rare, — les difficultés casuistiques de l'*occasion* et de la *coopération* se réduisent presque toujours à l'application de la théorie morale de la tolérance. Rien d'autre, ni de plus.

5° Et si l'on remarque encore que très fréquemment la coopération présente un scandale, c'est-à-dire que le *cooperando* est mêlé d'*occasionando,* on voit mieux encore comment toute cette si compliquée casuistique des auteurs gagnerait en clarté et rapidité d'exposition si, au lieu de traiter à part, sans liens apparents, ces matières pourtant si connexes, l'on faisait en tête de nos morales un bon et gros chapitre à part sur la *tolérance,* je veux dire sur la manière de pécher en participant au péché d'autrui par le fait de l'attitude permissive condamnable qu'on garde à son endroit.

6° Il n'est plus temps de remanier la terminologie de la morale, et Dieu sait que je n'y songe point. Cependant, ne fût-ce que pour donner plus de clarté à mes idées et offrir au lecteur un résumé plus saisissant de tout cet ensemble doctrinal, voici comment j'aimerais m'exprimer :

7° Il y a pour l'homme deux manières de compromettre sa conscience devant Dieu : 1° par péché propre (et l'on sait ce que j'entends par là) ; 2° par tolérance du péché d'autrui. Un point, c'est tout. Je ne parlerais ni d'occasion, ni de coopération. Ce ne sont là, en dehors de la raison personnelle du péché propre, que des œuvres matérielles dont la licéité ou l'illicéité (tout comme pour l'attitude purement négative de l'inertie complète) relèvent des principes communs de la théorie morale de la tolérance.

Pour aider les élèves à classer leurs idées et faciliter la méthode du développement à donner à cette théorie de la tolérance, je pourrais dire encore : La tolérance est, ou *purement négative,* ou mixte c'est-à-dire en partie *positive ;* et la tolérance positive se diviserait en *tolérance occasionnelle* et *tolérance coopérative.* De cette façon tout rentrerait dans l'ordre des divisions classiques reçues. Mais un fait resterait, capital à mon humble avis : la prépondérance dominante de l'idée de la *tolérance* dans tous les cas extrêmement nombreux que rencontre la casuistique sur le terrain de l'occasion et de la coopération.

Voilà qui est fini pour la théorie générale du péché par participation au mal d'autrui. Tout cela est trop grave, trop pratique, pour que j'en reste là. On ne me pardonnerait pas de fuir en si intéressante matière le terrain des applications pratiques. Qu'on se rassure. Il y a beau temps que j'y pense. L'heure est venue d'y entrer.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — En règle générale, un confesseur ordinaire de religieuses agit-il sagement en refusant de les confesser pendant que se donnent les exercices de la retraite annuelle ?

R. — A la question ainsi posée nous répondons, avec la plus entière assurance, que se conduire de la sorte c'est faire preuve de haute sagesse.

Notre expérience personnelle nous a dès longtemps amené à cette conclusion. Toutefois, avant de répondre, nous avons voulu interroger de vieux praticiens, prendre l'avis d'un bon nombre de missionnaires qui se sont signalés dans le ministère si délicat des retraites religieuses. Tous nous ont affirmé, — et plusieurs avec quel accent ! — qu'une retraite dans un couvent risque fort de ne point produire tous ses fruits, si le confesseur ordinaire ne s'abstient pas de confesser. Un curé dans sa paroisse ne doit pas paraître à son confessionnal quand une mission se donne chez lui ; ainsi doit faire, à plus forte raison, un confesseur ordinaire de religieuses tant que celles-ci sont en retraite.

« Que voulez-vous ! ajoutait quelqu'un. Ce n'est certes pas à l'honneur de notre pauvre humanité, mais l'expérience prouve que les âmes qui *semblent* le plus redouter un changement de confesseur, sont assez souvent celles qui en ont le plus besoin. On rencontre cela dans le monde chez les personnes pieuses qui ont cependant mille moyens de se tirer d'affaire, on le rencontre plus encore parmi les religieuses qui sont loin d'avoir les mêmes facilités. »

Oh ! nous savons bien que certains croient parer au danger, en disant très haut à leurs pénitentes qu'elles sont libres de s'adresser à qui elles veulent ; mais cela ne nous satisfait point, car il est des âmes assez faibles pour trouver, *même en cela*, un motif de se montrer *fidèles* à leur confesseur, comme pour mieux affirmer une prétendue confiance, qui ne se traduit peut-être devant Dieu que par une longue série de dissimulations.

Déplorable faiblesse, dira-t-on ! — Nous n'y contredisons pas ; mais puisqu'elle existe, comment ne pas tout faire pour en empêcher les terribles conséquences ? Est-ce que l'Eglise ne nous donne pas à ce sujet l'exemple de la plus condescendante miséricorde, lorsque, non contente d'offrir des confesseurs extraordinaires aux religieuses, elle oblige encore chacune d'elles à se présenter à eux, et défend aux confesseurs ordinaires *d'exercer en même temps que ces derniers* le ministère de la confession ? Il y a là, ce nous semble, une indication précieuse à l'appui de notre thèse, puisque d'une part il est d'usage général d'offrir ces confesseurs extraordinaires à tous les Quatre-Temps de l'année, et que, d'autre part, la confession de la retraite annuelle compte toujours pour l'un des Quatre-Temps.

Nous supplions nos bien-aimés confrères d'y réfléchir sérieusement devant Dieu : en suivant la mesure toute de prudence que nous leur recommandons, ils n'ont rien à craindre pour eux-mêmes, et les âmes qu'ils dirigent ont tout à y gagner. S'il s'en trouve parmi elles qui soient mal à l'aise, elles se pacifieront ainsi plus facilement sans craindre d'attirer l'attention de qui que ce soit ; et les autres ne pourront courir de dommages sérieux en allant se faire absoudre, une fois en passant, par un prêtre étranger. — On objecte que la retraite donne souvent des lumières qu'on n'a pas en un autre temps, et qu'il peut être utile, sinon nécessaire quelquefois, d'en conférer avec son directeur habituel. L'objection n'est que spécieuse, car les lumières qui viennent d'En-Haut ne s'évanouissent pas comme des feux follets, et l'on aura toujours la ressource de les soumettre à qui de droit après les exercices de la retraite. D'ailleurs, y eût-il là quelques inconvénients, ils ne seraient, après tout, qu'accidentels, et c'est vainement qu'on essaierait de les mettre en balance avec ceux qui résultent de la non abstention des confesseurs ordinaires.

Nous tenons toutefois à le reconnaître, il peut se présenter des cas où ce serait vraiment charité de faire exception à la règle que nous posons. C'est affaire de discernement : à chacun de voir sous le regard de Dieu ce qu'il y a de plus utile aux âmes en des circonstances toutes particulières.

Mais, que l'on soit prudent ! Car, comme nous le confiait un vieux missionnaire, il n'est rien en quoi les illusions soient plus faciles : on se croit nécessaire à telle ou telle âme, et l'on est cause indirecte de profanations multiples. « Mon Dieu, continuait avec tristesse notre interlocuteur, que d'effrayantes surprises nous réserve là-dessus le jour des grandes manifestations !... Ah ! si Messieurs les aumôniers savaient !... »

En résumé, s'il importe de se montrer indulgent, il importe plus encore de se montrer ferme sur le point qui nous occupe actuellement. A supposer que le prédicateur de la retraite n'arrive pas à gagner la confiance des religieuses, celles-ci ont toute liberté pour s'adresser au confesseur extraordinaire régulier, ou à l'un des confesseurs supplémentaires que l'Eglise met aujourd'hui à leur disposition. C'est plus qu'il n'en faut, croyons-nous, pour rassurer pleinement les confesseurs ordinaires qui jugent plus sage de s'abstenir de confesser pendant que se donnent les exercices de la retraite annuelle.

Q. — 1° Tout dernièrement, en administrant le sacrement d'extrême-onction, après avoir fait l'onction des oreilles en prononçant les mots : *Per istam sanctam unctionem*, je m'arrêtai par distraction, et ce n'est qu'après avoir essuyé l'huile sainte avec de l'étoupe que je continuai la forme du sacrement, ou plutôt je repris toute la formule : *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam*, etc., sans faire de nouvelle onction sur les oreilles.

Y a-t-il eu union suffisante de la matière et de la forme ?

Un doute pourrait surgir de ce fait que la matière du sacrement, après avoir été posée, a été enlevée par l'étoupe avant que la forme ne lui fût appliquée. Qu'en pense l'*Ami ?* Etait-il à propos de renouveler l'onction ?

2° Peut-on suivre *tuta conscientia* l'opinion soutenant qu'une interruption de la durée d'un *Pater noster*, dans la prononciation des mots de la forme, ne nuit en rien à la validité du sacrement ?

R. — I. Il est certain qu'il doit y avoir union entre la matière et la forme, puisqu'elles doivent former un seul et même sacrement ; mais il est certain aussi que l'application de la matière et de la forme ne doivent pas *nécessairement* commen-

cer et finir en même temps. Il serait moralement impossible que cela existât toujours ; aussi le Rituel lui-même semble indiquer que la première effusion de l'eau baptismale sur la tête de l'enfant doit se faire quand le prêtre dit *in nomine Patris*, par conséquent après qu'il a déjà prononcé les mots *Ego te baptizo*.

II. Pour la *licité*, les théologiens réclament généralement une certaine simultanéité physique, en ce sens que la prolation de la forme soit au moins commencée avant que l'application de la matière soit entièrement terminée ; ou bien que l'application de la matière soit au moins commencée avant que la prononciation de la forme soit achevée. Autrement il y aurait de soi péché véniel, et même péché mortel s'il y avait entre les deux un intervalle assez grand pour rendre vraiment douteuse la validité du sacrement, à plus forte raison si le sacrement devait être certainement nul.

III. Pour la *validité*, comme les sacrements forment un tout moral, ou, si l'on veut, un composé moral de matière et de forme, il suffit évidemment qu'il y ait entre elles une union morale telle que, selon l'estimation commune, eu égard à la nature de chaque sacrement, elles puissent constituer un seul tout moral, ne faire qu'un seul et même acte, une seule et même cérémonie ; et cela est nécessaire aussi. — Nous disons *eu égard à la nature de chaque sacrement*, parce que pour l'eucharistie il faut la simultanéité physique exigée par les pronoms *hoc* et *hic* ; pour la pénitence au contraire, où il y a un jugement, et pour le mariage, où se forme un contrat, un intervalle assez grand peut exister entre la matière et la forme. Pour l'extrême-onction qui nous occupe ici et les trois autres sacrements, Cajetan et quelques autres demandent la simultanéité physique que nous avons requise pour la licité ; mais d'après Lugo et saint Liguori, que suivent ici à peu près tous les théologiens, leur opinion n'est pas probable, et il est moralement certain que si la forme est prononcée immédiatement après l'application de la matière, ou la matière posée immédiatement après la prolation de la forme, il existe une union morale assez grande pour que le sacrement soit sûrement valide.

IV. Mais s'il y a entre les deux la durée d'un *Pater*, le sacrement doit-il encore être regardé comme valide ? — Si nous ne consultions que la raison, nous oserions l'affirmer, parce que dans ce cas la matière et la forme constitueraient encore un tout moral, un seul et même acte. Supposons, par exemple, que Pilate, quand il se lava les mains en présence de tout le peuple, avant de prononcer la sentence de Jésus, ait attendu la durée d'un *Pater* pour ajouter : « Voyez, je suis innocent du sang de ce juste, » est-ce que tout le peuple n'aurait pas vu que les deux choses constituaient un seul et même acte ? Ou bien supposons que quelqu'un, prenant un verre rempli de vin, se tourne vers un ami et lui dise : « Je le bois à votre santé, » et laisse écouler la durée d'un *Pater* avant de boire en effet, est-ce que cet ami ne comprendrait pas fort bien que les paroles et l'action ne constitueraient qu'un seul et même acte ? Il doit donc en être de même pour les sacrements relativement à la matière et à la forme, selon l'estimation des assistants.

Mais quand il s'agit des sacrements il faut aussi consulter les théologiens. Berardi appuie bien le sentiment que nous venons d'énoncer quand il dit : « Aderit unio moralis si levis, v. g. unius medii minuti, non vero si longa mora intercedat. » Or, sans trop nous presser, nous avons eu le temps de réciter un *Pater* et un *Ave* dans une demi-minute. Billuart, Haine et Bucceroni semblent aussi penser de même quand ils regardent comme bien probable que l'intervalle d'un *Ave Maria* ne rendrait pas le sacrement nul. Mais, suivant en cela Diana et Collet, saint Liguori dit que l'intervalle d'un *Pater* entre la matière et la forme rendrait le sacrement nul. Clément Marc et Aertnys disent naturellement la même chose. Lehmkuhl pense à peu près de même, quand il dit que le sacrement serait douteux s'il s'écoulait même un temps très court entre l'application de la matière et la prolation de la forme ; et comme dans l'administration des sacrements il faut toujours aller au plus sûr, on devrait les suivre dans la pratique, et réitérer le sacrement sous condition, s'il y avait eu l'intervalle d'un *Pater* entre l'application de la matière et la prolation de la forme.

Il en doit être de même de l'intervalle mis entre les diverses paroles de la forme. Il suffit que, selon l'estimation commune, il y ait union morale certaine ; et au dire des théologiens un léger intervalle, une légère interruption entre les diverses paroles de la forme, ne la rendrait certainement pas nulle.

V. Pour le cas qui nous est proposé, c'était au prêtre à examiner ce qu'avait duré sa distraction. Si elle n'avait certainement pas duré le temps d'un *Ave Maria*, il devait simplement continuer sans rien recommencer. Dans le doute, il fallait recommencer.

Il nous semble que le fait d'avoir essuyé l'huile sainte n'empêche point l'union morale entre la matière et la forme, pas plus que dans le baptême le fait que l'eau est déjà tombée dans la piscine n'empêcherait cette union si on commençait la forme immédiatement après l'effusion de l'eau, puisqu'il s'agit d'un tout moral plutôt que physique ; et d'ailleurs on pourrait dire qu'on n'essuie jamais si bien qu'il n'en reste au moins quelque chose.

Ajoutons encore que si le doute survenait seulement après que la cérémonie de l'extrême-onction est entièrement terminée, surtout si le prêtre est déjà retourné chez lui, il ne faudrait généralement pas recommencer, tandis qu'on devrait le faire pour le baptême, parce que l'extrême-onction n'est pas absolument nécessaire, et qu'il y a pour elle une double probabilité : probabilité d'abord qu'elle a

été validement administrée à tous les sens, et probabilité ensuite qu'il n'est pas nécessaire pour la validité que l'onction soit faite sur tous les sens.

Q. — Un jeune homme se loue dans une station thermale avec ces conditions : « Je vous donne telle somme, mais les étrennes seront pour moi, » dit le patron.

Or il arrive que des baigneurs disent au garçon : « Je vous donne tant comme étrennes, mais à condition que ce soit pour vous, pas pour le patron. Sinon, je ne vous donne rien. »

Mon jeune homme a accepté ainsi en plusieurs fois environ 20 à 25 francs.

Quelqu'un me disait : « Comme ce n'est pas arrivé souvent et que la somme est peu considérable, il peut la garder. » Est-ce exact?

R. — Il ne faut pas encourager les contrats difficiles à observer parfaitement, et qui prêtent à la fraude ou à des équivoques dont il est difficile de sortir, et tel est le contrat dont il est question ici.

Cependant c'est un vrai contrat onéreux, qui en soi n'a rien de contraire à la morale, et en conséquence, dès lors qu'il a été librement consenti, il doit obliger les deux contractants; mais il ne peut pas lier les étrangers ni empêcher les baigneurs de dire au garçon : « Nous voulons vous donner des étrennes, mais à la condition expresse qu'elles seront pour vous, et non pas pour le patron; c'est à prendre ou à laisser. »

C'est là qu'est la difficulté pour lui. Peut-il accepter sans rien dire, et s'il a accepté l'étrenne qui lui était offerte, peut-il, doit-il la garder pour lui ou la remettre quand même au patron? S'il ne l'a pas fait, peut-il être tenu à restitution? Voilà les difficultés à résoudre.

On peut les envisager sous le rapport de l'honneur et de la loyauté, et sous le rapport de la justice. Sous le premier rapport il ne peut y avoir généralement qu'un péché véniel, n'obligeant à aucune restitution; sous le second il peut y avoir péché mortel ou véniel selon la gravité de la matière, et obligation égale de restitution.

1° Sous le rapport de la *loyauté*, le jeune homme n'avait qu'une seule réponse à faire aux baigneurs dont il est question : « Il vous est loisible de me donner ou de ne pas me donner des étrennes, mais si vous m'en donnez, je dois les remettre au patron, parce que je m'y suis engagé. » S'il promet explicitement ou implicitement aux baigneurs de les garder pour lui, avec l'intention de les remettre au patron, il leur fait un mensonge; et s'il les lui remet après, il manque à la promesse qu'il a faite aux baigneurs, qui ne lui ont donné que sous cette condition. Si au contraire il les garde pour lui, il manque à la promesse qu'il a faite par contrat à son patron.

2° Sous le rapport de la *justice*, nous ne croyons pas qu'il soit coupable envers les baigneurs, s'il remet à son patron les étrennes qu'ils lui ont données, malgré la promesse contraire qu'il leur a faite. Car d'un côté, ce sont de ces promesses qui n'obligent pas en justice; et d'un autre côté, ce que les baigneurs lui ont donné est bien à lui, par conséquent il peut en faire ce qu'il veut, les jeter au fond d'un puits s'il le veut. Or, il ne fait certes pas plus de tort aux baigneurs en les remettant à son patron qu'en les jetant au fond d'un puits; et aucun confesseur, après qu'un tel garçon, par principe d'honnêteté, a remis à son patron les étrennes qu'il n'a pas osé garder, ne l'obligerait à prendre sur ce qui est à lui pour les restituer aux pauvres à défaut des baigneurs qu'il ne pourrait retrouver.

Mais s'il a gardé pour lui les étrennes qui ne lui ont été données qu'à cette condition, a-t-il été coupable d'injustice envers son patron? Nous voyons ici des raisons pour et contre. On pourrait en effet soutenir qu'il a été injuste, puisqu'il n'a pas observé les conditions stipulées d'un contrat onéreux, tandis que son patron lui donnait de son côté tout le salaire promis. Mais on pourrait soutenir aussi qu'il n'a fait aucun tort à son maître, puisque s'il eût dit, comme il le devait loyalement, qu'il voulait les lui remettre, on ne lui eût rien donné, et qu'un contrat ne peut pas obliger quelqu'un à se montrer déloyal et à manquer à une promesse qui dans le fait n'a pas été cause d'un tort réel.

Pour nous, tout en reconnaissant une certaine probabilité à la première opinion, nous préférerions la seconde; cependant, même celui qui croirait la première plus probable, ne pourrait pas l'imposer au jeune homme et l'obliger à restitution, puisque l'autre opinion a des raisons sérieuses pour elle.

Quant à la raison donnée, qu'il peut garder la somme parce que ce n'est pas arrivé souvent et que cette somme n'est pas considérable, nous la réprouvons absolument. Car s'il y avait eu injustice, quand même la somme n'aurait pas été considérable, il n'en serait pas moins tenu de la rendre, mais seulement alors sous peine de péché véniel. D'autre part, est-ce bien sûr qu'une somme de 20 à 25 francs gardée indûment et retenue en plusieurs fois très rapprochées les unes des autres, n'est pas une somme considérable? A ce sujet les théologiens ne sont pas d'accord. Lehmkuhl estime qu'une somme de 15 à 20 francs constituerait toujours un vol grave; Clément Marc la porte de 20 à 25, Berardi à 30; tout en ajoutant tous que si celui à qui elle était volée n'était pas riche, il faudrait une somme bien moins grande pour constituer un péché mortel.

Q. — Un prêtre a dit la messe avec un vin imposé par l'évêque pendant plus de dix ans, après lesquels il a été reconnu que ce vin n'avait absolument rien du *vinum de vite*. Le cher *Ami* voudrait-il dire :

1° A quoi ce prêtre est tenu *en justice* envers les personnes qui ont donné l'honoraire?

2° *Quid*, s'il eut choisi lui-même le vin?

3° Pourrait-on admettre qu'il existe une espèce de quasi contrat entre les personnes qui donnent l'honoraire et le prêtre qui le reçoit, et que ce dernier a donné ce qu'il avait promis puisque l'invalidité n'est pas le fait de sa volonté, et que d'ailleurs la validité ne peut être la matière d'un quasi-contrat?

R. — Ad I. Personnellement, à rien. Qu'il en réfère à l'évêché, cause de l'erreur, lequel avisera

soit à faire célébrer les messes à ses frais, soit à obtenir une condonation de la Congrégation du Concile.

Ad II. Il eût été personnellement responsable du non accomplissement de l'obligation de justice, et aurait dû procéder comme ci-dessus.

Ad III. Non. Les fidèles donnent l'honoraire pour la messe et non pour le prêtre. Ils n'ont nullement la disposition de consentir à l'inexécution des clauses du contrat. On peut très bien les prévenir de l'accident après coup et solliciter soit leur renoncement à la propriété de l'honoraire versé, soit une combinaison mixte permettant au prêtre de s'acquitter avec un nombre de messes un peu réduit. Mais ceci n'est pas à présumer. En rigueur de langage, ce n'est pas la validité qui est la matière du contrat *do ut facias*, c'est l'acte du prêtre exerçant d'une manière déterminée, normale, une œuvre de son ministère. C'est à l'occasion d'une messe valide qu'on donne l'honoraire ; la validité est la condition *sine qua non* de la donation, comme elle est bien la raison de la promesse faite par le prêtre d'accomplir, comme on la lui demande, l'œuvre sollicitée.

D'où il suit qu'une messe payée doit toujours être dite validement pour satisfaire à la justice, et qu'on a l'obligation de dire validement toutes les messes acceptées et payées, tout comme si on n'avait pas encore commencé de les célébrer.

Mais, dans le cas proposé, on peut recourir à Rome, raconter la chose comme elle est et demander au Pape, souverain interprétateur de la justice en pareille matière, une réduction ou même une condonation totale des messes à dire en réparation de l'erreur. Autrement, il faut s'en tenir au devoir de justice. C'est fâcheux, mais c'est du *per accidens*, comme il s'en rencontre souvent au cours de la vie. Ceci démontre une fois de plus la rigueur de précautions qu'il faut apporter dans le choix de la matière destinée au saint sacrifice.

Q. — Un prêtre a deux mariages à bénir en même temps. Il fait pour chaque couple les cérémonies du *conjungo* et de la bénédiction de l'anneau nuptial.

Mais *intra missam*, pour une raison ou pour une autre, il n'a l'intention de donner la bénédiction qu'au couple qui a demandé la célébration de la messe.

Les époux qui, dans l'intention du prêtre, n'ont pas été compris, ont même été exclus de la bénédiction, en ont-ils été privés, et y aurait-il lieu de les en faire bénéficier ?

R. — Pour toute bénédiction, il faut que l'objet à bénir soit déterminé, et il n'est déterminé que par un acte de la volonté du célébrant. La bénédiction va jusqu'où le célébrant la veut faire aller. Il s'agit bien entendu des cas où le célébrant fait acte de volonté personnelle pour inclure ou exclure une chose dans son intention explicitement manifestée; et non de ceux où le célébrant se contente de conformer son intention à celle de l'Eglise.

Dans le cas, il y a eu exclusion formelle d'un groupe : la bénédiction nuptiale ne l'a pas atteint, et on ne peut l'en faire bénéficier qu'en la donnant à nouveau.

Voilà pour le droit strict. Quant à la pratique suivie dans cette occurrence, nous ne voyons pas les motifs de l'exclusion.

Q. — Que penser de la pratique d'un prêtre qui ferait faire à des adultes, la veille de leur baptême, l'accusation de leurs péchés au tribunal de la Pénitence, sous prétexte de les exciter à la contrition avant de recevoir ce sacrement ?

En a-t-il le droit ?

R. — Le prêtre en question n'a pas du tout le droit de procéder ainsi, s'il s'agit d'un baptême *en forme absolue*, c'est clair, le sacrement de pénitence n'ayant rien à faire ici avant le baptême (et donc la confession non plus), ni après, en ce qui concerne les péchés commis avant le baptême. L'excitation à la contrition est chose bonne évidemment ; mais point n'est besoin de la chercher par le moyen de la confession, laquelle n'a assurément aucune raison de précepte d'intervenir en pareil cas.

S'il s'agit d'un baptême *sous condition*, comme c'est probable, vu la source de la consultation, la réponse est la même, sauf une variante assez notable. En rigueur de principes, l'adulte peut fort bien ne faire sa confession qu'après le baptême conféré sous condition, à l'effet de recevoir sous condition l'absolution des fautes commises avant le baptême pour le cas où celui-ci aurait été valide lors de sa première collation.

Néanmoins la pratique reçue, appuyée sur une Instruction du S.-Office, sanctionne la méthode de la confession avant le baptême. Et cela pour deux bonnes raisons : 1° pour mieux préparer le sujet, sinon comme dispositions quant au baptême, au moins quant à l'absolution qui suivra immédiatement après ; 2° par économie de temps et raison d'opportunité, peut-être aussi par raison de respect pour le baptême. La confession après coup a je ne sais quoi de pénible, de peu révérencieux pour le baptême dans le cas où il serait valide cette fois ; elle comporte des longueurs et un état d'âme qui s'accordent mal avec la disposition joyeuse et tranquille qui doit être celle du nouveau baptisé.

Cependant, on ne saurait blâmer en principe le sujet qui tiendrait à ne faire sa confession qu'après coup. Que si on la lui impose à l'avance ce ne peut être pour une raison théologique de nécessité sacramentelle, mais seulement par déférence pour le Saint-Siège qui demande qu'on prenne l'habitude uniforme de procéder ainsi.

Q. — A une personne qu'on ne nourrit plus que par une voie artificielle, en faisant parvenir la nourriture à l'estomac au moyen d'une ouverture pratiquée au-dessous de la gorge et d'un conduit adapté à cela, peut-on donner la sainte communion ? Y a-t-il, de la part du sujet, appréhension et déglutition nécessaires et requises par les auteurs pour la validité du sacrement ?

Si l'on peut donner la communion ainsi, à quoi s'en

tenir en pratique, car avec les étonnants progrès faits par la chirurgie, aujourd'hui le cas n'est plus chimérique et peut parfois trouver son application dans les hôpitaux, au moins quand il s'agit du saint Viatique.

R. — Qu'entendez-vous ici par la *validité* du sacrement ? Vous voulez dire, sans doute, l'effet normal de la grâce sacramentelle de la communion ? Car le sacrement est valide par le fait de la consécration.

Oui, assurément, ce serait, au sens théologique du mot, communier que de manger ainsi le *Corpus Christi*. Reste à savoir si *per accidens* il n'y a point lieu de s'abstenir, à cause de la révérence due au Très Saint Sacrement. Nous inclinons fort à croire que, à part le cas du saint Viatique, on admettrait difficilement à Rome ce genre de communion artificielle, non pas, certes, à cause de sa nouveauté, mais à cause des circonstances qui en pourraient faire une occasion de scandale ou d'irrévérence, toujours à éviter en pareil cas.

Affaire de mœurs et d'habitude à prendre, peut-être ! Affaire, en attendant, délicate à trancher et dont la solution peut dépendre de bien des détails d'ordre pratique : place exacte de l'orifice artificiel, nature de l'appareil, dispositions du malade et de son entourage, péril de rejet ou d'insuffisante déglutition, etc. Vous feriez bien, à notre avis, de soumettre le cas à une autorité compétente, non pas pour sa résolution de principe, qui ne fait pas de doute, mais pour sa résolution pratique et « liturgique. »

Mais, s'il s'agit du Viatique, en cas urgent, nous n'hésiterions pas à administrer ainsi la communion, *propter necessitatem*, toutes précautions essentielles étant prises par ailleurs, bien entendu.

Q. — Des chiens viennent la nuit faire la chasse à mes lapins et à mes poules.

Est-il licite de mettre à leur portée une tartine bien conditionnée qui, lorsqu'ils l'auront avalée, leur enlèvera le goût et peut-être la possibilité de la maraude nocturne ?

Ces chiens sont des chiens de bergers, utiles à leurs maîtres par conséquent.

R. — *Non licet*. Il est toujours permis de se garantir d'un dommage et, après coup, d'en exiger de qui de droit la réparation convenable. Or, dans la première hypothèse, tout moyen n'est pas admissible en justice, ni au for de la conscience, ni devant la loi. C'est dépasser le *moderamen inculpatœ tutelœ* que de tuer l'animal du voisin à cause du préjudice qu'on en peut souffrir. Il faut actionner son maître en réparation, clore mieux sa propriété, chasser l'animal, au besoin, par la force, au risque même de le blesser s'il fait trop de résistance. Aller au delà, c'est franchir la limite juste. Il n'y a qu'à appliquer ici les principes connus relatifs à la question morale de la légitime défense. A tout point de vue, il serait périlleux de les outrepasser.

LITURGIE

Q. — L'*Ami* approuverait-il l'usage, qui existe dans plusieurs églises, de donner la bénédiction du Très Saint Sacrement au maître-autel, tout en laissant sur place le catafalque dressé au milieu de la nef pour les cérémonies du 2 novembre et de l'octave des morts ?

R. — D'après Cavalieri et Gardellini, il n'y aurait pas à condamner cet usage. Il existe dans plusieurs églises de Rome ; beaucoup d'évêques, religieux observateurs des Rubriques, l'autorisent; et même un décret de la Congrégation n'y contredit point. (Cf. Commentaria ad *Instruct. Clement.*, § IV, n. 9 et suiv.).

Q. — Le *Salve regina* doit-il être récité le dimanche après la grand'messe, lorsque, à défaut de chantres, elle est dite basse ?

R. — Non. Mais dans ce cas, le *Salve Regina* et autres prières prescrites par Léon XIII doivent être omis :

Quum Missionarii diebus dominicis et festivis, propter defectum cantorum, Missam tantummodo legant, quæritur :....2° Anne Preces jussu Ssmi Domini Nostri Leonis Papæ XIII dicendæ post Missam privatam, etiam post hanc Missam recitari debeant ? — RESP. *Affirmative*, quando Missa non celebratur immediate post divini officii recitationem. (S. R. C., 24 maii 1895, n. 3858, dub. I, ad 2).

La raison qu'en donne la S. C., c'est que cette messe est équivalemment la messe de paroisse. *(Ibid.*, dub. I, ad 1).

Q. — 1° Dans quelques manuels liturgiques et même dans des Ordos, je lis qu'on ne doit pas, à l'absoute, *corpore absente*, après le *Requiescat in pace*, ajouter le verset *Anima ejus* (vel *animœ eorum) et animœ omnium Fidelium defunctorum*, etc. — Un confrère m'a dit ces jours derniers que les *Annales des prêtres adorateurs*, dans leurs consultations liturgiques, avaient cité un décret disant qu'on doit le dire. Ce décret existe-t-il ?

2° Doit-on dire ensuite en rentrant à la sacristie l'ant. *Si iniquitates*, et le *De profundis* avec l'oraison *Fidelium ?*

3° Comment faut-il terminer l'office des morts, soit à une sépulture, soit à un service, après le chant de l'oraison qui suit matines et laudes, mais qui précède immédiatement la messe ?

R. — Ad I et II. Oui, il y a un décret qui ordonne aujourd'hui de conclure l'absoute, même *corpore absente*, par le verset *Anima ejus* (vel *animœ eorum) et animœ omnium Fidelium defunctorum* etc., auquel on ajoute l'antienne *Si iniquitates* avec le psaume *De Profundis* et l'oraison *Fidelium*.

Dans le numéro du 29 août, p. 811, nous espérions que la Table des décrets nous expliquerait un peu cette décision, qui ne paraissait pas clairement résulter du Missel Romain ni des décrets auxquels elle renvoie, en dehors du corps présent ou du jour des funérailles. Comme cette table des décrets a paru et ne nous apporte aucune lumière

nouvelle sur ce décret, il faut bien nous contenter de le reproduire dans sa teneur :

Utrum in reditu in sacristiam, absolutione ad tumulum expleta, in officiis et Missis cum cantu pro uno vel pluribus defunctis, die septima, trigesima, et anniversaria, aut etiam extra has dies celebratis, dici debeat : *Anima ejus* (vel *animæ eorum) et animæ omnium fidelium defunctorum per misericordiam Dei requiescant in pace*, et Antiphona *Si iniquitates* cum Psalmo *De Profundis* et oratione *Fidelium Deus ?* — Resp. *Affirmative*, juxta Missale Romanum et Decreta in una *Brixien.*, ad secundum, diei 28 Julii 1832 ; et in altera *Florentina* diei 31 Augusti 1872.

Ad III. Quand l'office des morts, soit à une sépulture, soit à un service quelconque, doit être et est immédiatement suivi de la messe de *Requiem*, il n'y a pas lieu d'ajouter les versets *Requiem æternam*, etc., et *Requiescant in pace ;* mais ces versets qui servent de dernier adieu adressé aux défunts, ne doivent véritablement paraître comme tels qu'à la fin des prières dites pour eux après l'absoute. (Rituel, Tit. VI, chap. III, n. 5 et 6). C'est aussi l'enseignement des auteurs, comme Cavalieri, Van der Stappen et l'*Ami*, 1890, p. 236, et 1894, p. 848.

Q. — 1° Au 9 novembre, fête de la Dédicace de la Basilique du Sauveur, je trouve aux 2es vêpres ; « De Seq. *Com. præced.* et Dom. » Or le jour suivant c'est l'Anniversaire de la Dédicace de toutes les églises de France, double de 1re cl.

Je trouve que c'est contraire au tableau de la concurrence de faire mémoire du précédent. Est-ce une erreur ?

2° Nous célébrons dans notre diocèse la fête de saint Eucher évêque et c., semid., au 16 novembre. Le lendemain c'est la fête de saint Grégoire le Thaumaturge, également évêque et confesseur, semid. Ils ont tous les deux l'oraison commune *Da, quæsumus*. L'ordo ne donne aucune règle à suivre pour l'oraison des Vêpres. On ne peut pas dire *Da, quæsumus* pour tous deux ; pour lequel faut-il prendre *Exaudi, quæsumus* ?

3° Au 14 septembre je trouve : « Vesp. de Sabb. etc. Com. oct. (ut. in primis Vesp. festi). » Je sais que pour cela il y a eu un décret de la S. R. C., mais ce que je ne comprends pas c'est qu'au dimanche 15 on impose dans notre ordo les *prières* à Primes. Il me semble que l'octave n'étant pas finie, on doit être exempt de dire les petites prières.

4° Pourriez-vous expliquer aussi pourquoi on dit les Vêpres *de Sabb.* la veille de l'octave de l'Immaculée-Conception, lorsque cette octave tombe le dimanche, et que la rubrique prescrive de faire « *a cap. de Seq.* » lorsqu'on dit pendant l'année l'office votif de l'Immaculée-Conception et que le dimanche suivant est *de ea ?*

Je ne vois pas la raison de cette différence de rubrique.

R. — Ad I. Votre observation est très juste. L'ordo n'avait pas à indiquer la mémoire du précédent, malgré son grade double-majeur, parce qu'en concurrence avec les doubles de 1re classe suivants, même les offices de ce rit s'omettent complètement ; on ne devait faire mémoire que du *Dimanche*.

Ad II. Quand deux offices ont la même oraison, il est de règle qu'on change la seconde ; et en conséquence, dans le cas présent on dira *Da quæsumus* pour saint Grégoire, qui a les premières Vêpres *a Capitulo*, et on prendra *Exaudi quæsumus* pour saint Eucher, qui n'a plus que mémoire.

Ad III. Vous êtes absolument dans le vrai en disant qu'il ne fallait pas le 15 septembre dernier réciter les prières dominicales. Mais pourquoi ? Ce n'est pas, comme vous le pensez, en raison de l'octave de la Nativité de la sainte Vierge (qui, cédant au Saint Nom de Marie, finissait pour cela cette année après None ; mais c'est parce que ces prières ne se disent jamais dans les doubles. (Rubr. du Brév., Tit. XXXIV, n. 2). Aussi ajouterons nous, pour compléter notre solution, qu'on ne devait même plus faire mémoire du jour octave aux Vêpres du samedi. (Rubr. spéciale à la fête du Saint Nom de Marie).

Ad IV. La différence de Rubrique dont vous demandez l'explication n'a pas d'autre raison que la différence des cas.

Dans le premier, il n'y a point d'office dont on puisse dire les Vêpres. Le 14 décembre en effet, c'est le septième jour dans l'octave, dont l'office se termine toujours après None, puisque le jour octave commence lui-même aux premières Vêpres. Comment alors en dirait-on les Vêpres ? On ne peut dire non plus les premières Vêpres du jour octave, parce qu'il ne conviendrait pas de commencer un office qu'on ne pourrait achever, attendu que le lendemain on fera du dimanche. (Rubr. du Brév., Tit. XI, n. 10). Enfin le dimanche n'a pas encore son office, puisqu'il ne commence qu'au Capitule du samedi. Il ne reste donc qu'à emprunter les Psaumes à la férie courante, comme l'ordonne la Rubrique, Tit. XI, n. 9, et comme le déclare la S. C. dans son décret du 17 mai 1692, n. 1875.

Dans le second cas, au contraire, c'est-à-dire quand il s'agit de l'office votif de la Sainte Vierge, ou même de tout autre jour que la veille de l'octave, il n'y a plus lieu de recourir aux Vêpres fériales pour combler, comme auparavant, le vide qui séparait None du commencement de l'office du dimanche ; leurs Vêpres sont là, attendu que ces offices ne cessent qu'après Complies, et s'ils cèdent à partir du Capitule, c'est parce que le dimanche est un office du Sauveur, et dès lors l'emporte en dignité, etc. (S. R. C., 19 juil. 1895, n. 3867 ; 3 sept. 1895, n. 3871). Telle est la raison de cette différence de rubrique.

Q. — 1° La dernière édition (1898) du Rituel dit qu'en temps ordinaire l'*O crux, ave*, est suivi de : « In hac triumphi gloria. »

L'Ordo de Laval, p. 38, dit : « *Gentis redemptæ gloria. (Raccoltà*, édit. 1886 et 1898). »

Où est le vrai ?

2° Pourquoi les Paroissiens romains évitent-ils de traduire les paroles de la consécration, alors qu'ils traduisent tout le reste du canon ? Décrouille dit qu'un décret défend de traduire ces paroles. Quel décret ?

R. — Ad I. Il faut distinguer.

S'il s'agit d'une érection de chemin de croix, en temps ordinaire, c'est-à-dire en dehors de la Pas-

sion et du Temps pascal, on doit dire : *In hac triumphi gloria.* (Appendice du Rituel, *Benedictio Crucium quæ ex ligno esse debent;* et Beringer, *Les Indulgences*, t. II, p. 404, *Formule de bénédiction du chemin de la Croix).*

S'il s'agit au contraire du gain de l'indulgence de *cent jours* attachée à la récitation de l'hymne *Vexilla*, le verset sera : *Gentis redemptæ gloria*, en dehors de la Passion, du Temps pascal et de la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix. *(Raccoltà*, p. 149; Beringer, t. I, *Prières indulgenciées*, n. 38).

Chacune des deux leçons est donc respectivement vraie.

Ad II. Les auteurs ne donnent point de raisons particulières pour expliquer pourquoi on ne traduit pas les paroles mêmes de la consécration. Mais ne serait-ce pas en souvenir du mystère qui entoura toujours la consécration, et pour entrer, autant que le permet le malheur des temps, dans l'esprit de l'Eglise ?

On sait en effet que cette traduction de la messe n'a commencé que vers 1520, que Rome s'y opposa longtemps de toutes ses forces, et que débordée elle exclut seulement à la fin l'Ordinaire de la messe.

Mgr Parisis, évêque de Langres, ayant demandé au Souverain Pontife s'il était permis de traduire l'Ordinaire de la messe en langue vulgaire, et si l'on pouvait, avec l'approbation de l'évêque, mettre cette traduction entre les mains des fidèles, le Pape fit répondre en 1851 que le Prélat eût à avertir les traducteurs de se désister de leur travail et à en empêcher l'impression et la publication : « Ex audientia SSmi, die 6 junii 1851, SSmus mandavit ut Episcopus orator moneat traductores ut a cœpto abstineant, ejusdemque operis impressionem et publicationem inhibeat. » (Maugère, *Notions générales sur la Liturgie*, ch. VII, art. V).

Nous ignorons si c'est de ce rescrit que Découille entend parler, mais nous n'en connaissons pas d'autre.

Q. — La génuflexion est le signe de l'adoration; il est défendu de faire des génuflexions même devant une statue de la sainte Vierge ; et cependant on en fait devant le Souverain Pontife, les prélats, les évêques, et cela pendant les cérémonies religieuses.

Que dire à un nouveau chrétien que ces génuflexions étonnent ? Ce sont sans doute ces marques extérieures de respect qui ont fait dire à un évêque russe de notre connaissance : « Les Romains (lisez : les catholiques) adorent le Pape. » Il y avait mauvaise foi de sa part à dire cela, car il doit savoir, lui évêque, à quoi s'en tenir là-dessus ; mais pour un simple fidèle russe, n'y aurait-il pas là matière à confusion regrettable ?

R. — Si un simple fidèle nouvellement converti s'étonnait qu'on fasse la génuflexion devant le pape, les prélats et les évêques, jusque dans les cérémonies religieuses, il suffirait de lui rappeler que la génuflexion n'est point par elle-même un signe d'adoration, mais un signe d'honneur variable selon les circonstances.

Les Juifs, par exemple, se prosternaient humblement devant l'arche, et les idolâtres accoutumés à s'attacher grossièrement à l'objet sensible auraient pu s'imaginer qu'ils terminaient leur adoration, ou bien à l'arche elle-même, ou à quelque chose qui était dedans, ou aux chérubins qui étaient dessus. On ne peut détruire de pareils soupçons que par la parole et en exposant le fond de la religion, c'est-à-dire ce que l'on sert comme Dieu, et ce que l'on honore comme créature.

Quelqu'un des Orientaux, à qui on aurait appris dès son enfance à regarder son roi comme une divinité, aurait pu croire, à en juger par l'extérieur, que David prosterné devant Saül lui rendait un semblable hommage. Il aurait fallu lui expliquer que la chose ne se prenait point de cette sorte chez les Juifs, et que c'est l'usage public qui fait valoir plus ou moins ces signes extérieurs. (Cf. Bossuet, *Exposition de la doctrine catholique :* Premier fragment, *Le culte dû à Dieu*, n. VII, VIII, etc.).

Ainsi feriez-vous pour votre jeune Russe converti. Vous lui remettriez en mémoire qu'on n'adore que Dieu seul, et vous ajouteriez que si on génuflecte devant l'évêque, etc., c'est pour honorer mieux celui qui représente Jésus-Christ sur la terre, mais non pour l'adorer. Tenant sa place, il participe aux hommages qu'on rend à Dieu, mais dans la mesure et l'intention fixées par l'Eglise ; et dès lors que l'Eglise a réservé ce genre d'honneur aux ambassadeurs de Dieu près des hommes, il résulte qu'on ne doit point le rendre même à la sainte Vierge.

Q. — 1° Le prêtre qui va donner la sainte communion à l'autel du Saint-Sacrement, en dehors de la messe, doit-il prendre l'étole et la bourse de la couleur du jour ?

Peut-il en tout temps, s'il le trouve plus commode, prendre l'étole et la bourse blanches ?

2° Dans la cathédrale de X..., après les vêpres de chaque dimanche, un prêtre va prendre la custode à l'autel du Saint-Sacrement et l'apporte au chœur pour le salut. Le célébrant et ses assistants gardent les ornements qu'ils portent pendant les vêpres.

Le prêtre qui apporte le Saint-Sacrement au chœur et qui le reporte une fois la bénédiction donnée, doit-il avoir toujours l'étole blanche, ou bien doit-il prendre l'étole de la couleur des ornements du célébrant ?

R. — Ad I. Le prêtre qui donne la sainte communion en dehors de la messe, est libre de prendre l'étole et la bourse de la couleur du jour, ou de leur préférer en tout temps l'étole et la bourse blanches.

Le Rituel, il est vrai, ne parle que de l'étole et de la bourse de la couleur du jour (Tit. IV, chap. II, n. 1) ; mais la S. C. laisse au prêtre la faculté de prendre la couleur blanche, comme étant celle qui convient absolument au Saint-Sacrement. (S. R. C., 12 mars 1836, n. 2740, ad 12).

Ad II. Nous pensons que le prêtre qui apporte la custode au chœur pour le salut et qui la reporte à l'autel du Saint-Sacrement après la bénédiction, doit avoir toujours l'étole blanche, et non l'étole

de la couleur des ornements du célébrant et de ses assistants pendant les vêpres ; car la fonction qu'il remplit alors est tout à fait indépendante des vêpres qui exigeaient, comme on le suppose, une autre couleur, et ne fait point partie intégrante du salut, où l'on garde cette couleur lorsque la bénédiction suit immédiatement les vêpres. Il ne reste donc qu'à prendre la couleur du Saint-Sacrement qui est la couleur blanche.

Q. — 1° Peut-on faire les enterrements chrétiens la nuit, d'une *façon habituelle?* Ici il y a à peine une demi-heure entre la nuit et le coucher du soleil.

2° Pourquoi, en bien des endroits, après avoir déjà fait la levée du corps à la maison, le prêtre s'arrête-t-il à l'entrée de l'église et asperge de nouveau le corps en chantant l'*Exultabunt,* quand il n'y a rien dans le Rituel qui puisse légitimer cette façon de faire ?

3° Peut-on se servir du chant de Solesmes dans une paroisse où jusque-là on se servait d'un livre approuvé pour le diocèse ?

R. — Ad I. Ce serait aller contre les intentions de l'Eglise que de faire un enterrement chrétien pendant la nuit, et le Saint-Siège exige que, le cas échéant, on n'y procède jamais sans avoir l'approbation de l'Ordinaire : « Quacumque diei hora corpus sepeliri potest, a solis ortu ad occasum ; nunquam vero de nocte, nisi cum licentia Ordinarii. » (S. C. C., 15 mars 1704). On ne pourrait donc, à plus forte raison, le faire habituellement.

Ad II. On asperge encore aujourd'hui, en beaucoup d'endroits, le cercueil à l'entrée de l'église, parce que c'était sans doute l'usage de ces localités dans les siècles précédents. Comme il s'est maintenu jusqu'ici, au vu et au su de l'autorité ecclésiastique, il est passé en coutume, et mérite d'être conservé comme louable, en tant que n'ayant rien de mauvais et étant plutôt en dehors des rites que contre la Rubrique. Messieurs les curés devront donc bien se garder de toucher à de pareils usages pour ne pas empiéter sur les droits de l'évêque, qui est juge au moins délégué en pareille matière, et nul autre.

Ad III. Non seulement on peut, de préférence à l'édition de Ratisbonne, se servir du chant de Solesmes, mais Léon XIII, le 17 mai 1901, a honoré cette congrégation d'un Bref où il la félicite de ses merveilleux travaux. *(Ami,* p. 790). Toutefois on n'oubliera pas que c'est à l'Ordinaire seul, et non au curé, que Rome réserve le droit de changer ou d'imposer une édition de chant. (Cf. *Ami* 1889, p. 568).

Q. — Vous dites, n° 42, p. 991, ad IV : « Il est évident qu'il y a pour les Religieuses de la Visitation obligation grave de réciter l'office de la Sainte Vierge, puisque d'une part ces Religieuses font profession selon leurs Constitutions, et que d'autre part les Constitutions imposent cette récitation *sub gravi.* »

Comment concilier cette solution affirmative avec la solution négative que donne du même cas, et pour des raisons qui paraissent concluantes, Bucceroni ? *(Casus Conscientiæ,* ed. 4ª, *De divino officio,* p. 372-373).

Voici le texte : « Moniales a Visitatione credunt se graviter obligari ad recitationem parvi officii B. Mariæ V., cum constans fuerit in earum Instituto ea opinio, et consequenter consuetudo illud officium recitandi, quæ opinio et consuetudo originem habuit ab initio ipsius fundationis Instituti. — An vera sit monialium opinio ?

« Resp. *Negative.* Ratio est, quia generatim moniales votorum tantum simplicium nullo pacto tenentur sub gravi ad recitationem divini officii, uti constat ex Responso S. C. EE. et RR. 19 Apr. 1844.

« Neque vero teneri possunt vi specialium Constitutionum prædicti Instituti ; nam hujusmodi Constitutiones ad peccatum per se non obligant. (Const. 49). Consuetudo autem nullam in casu vim habet ; nam inducta est ex errore gravis *præexistentis* obligationis. Quare gravem obligationem inducere non poterat. »

R. — La solution de Bucceroni n'a rien de contradictoire avec celle que nous avons donnée ; car les deux cas sont absolument différents.

Dans le sien, les Religieuses de la Visitation se croient obligées *sub gravi* à la récitation de l'office de la Sainte Vierge, quoique leurs constitutions entendent expressément ne leur rien imposer *en soi* sous peine de péché. On comprend alors que ce qui repose sur une croyance erronée ne crée pas l'obligation dont il s'agit, et que la simple lecture des Constitutions s'oppose même à ce qu'il en soit ainsi. Bucceroni ne pouvait donc juger autrement qu'il ne l'a fait.

Dans l'autre, on dit que les Constitutions de ces Religieuses obligent *sub gravi,* — ce qui est tout l'opposé du cas précédent, — et l'on demande à l'*Ami* si, en faisant profession selon ces mêmes Constitutions, les Religieuses sont tenues *sub gravi* à la récitation de l'office de la Sainte Vierge. Notre réponse ne pouvait qu'être affirmative, et nous la maintenons. (Cf. S. R. C., 4 août 1877, n. 3428).

L'AMI DU CLERGÉ et les livres

Comptes rendus bibliographiques

Thesaurus philosophiæ thomisticæ, auct. G. Bulliat, P. S. S. — Un vol. gr. in-8° de 700 pages, 6 fr. 50. — Paris, Amat.

Thesaurus theologiæ thomisticæ, auct. G. Bulliat, P. S. S. — 2 vol. gr. in 8° (vol. I, *Pars Dogmatica;* vol. II, *Pars Moralis)* de 600 et 800 p., 13 fr. — Paris, Amat.

Exposer simplement le plan général de cette importante publication, c'est assez en montrer l'utilité. M. Bulliat a réuni, sous des rubriques correspondant aux questions classiques de l'enseignement de la philosophie et de la théologie, les meilleurs textes du Docteur angélique.

Il est ordinairement difficile à l'élève, et même au professeur, faute de loisir ou de sûres indications, d'aller puiser aux sources ; d'où il suit qu'ils ne voient souvent la doctrine de saint Thomas qu'à travers des interprétations d'auteurs ou de résumés sujets à caution. Rien ne vaut le contact avec la lettre même du saint Docteur ; et aucune méthode ne pouvait, mieux que celle-ci, assurer aux étudiants le bénéfice de la lecture des meilleures pages de saint Thomas, qu'il y a toujours intérêt à bien connaître.

M. Bulliat n'a point entendu faire œuvre de compila-

tion bibliographique complète ni de critique textuelle comparée. Son but était plus modeste, et aussi plus pratique ; en quoi certainement il mérite d'être félicité. Sur chaque question, les meilleurs textes de saint Thomas sont choisis et fidèlement rapportés ; c'est assez pour avoir sa pensée ; une concordance complète serait difficile à lire et à utiliser pour les étudiants.

Le premier volume est consacré à la *philosophie*. Naturellement, on n'y trouve que les questions qui ont été touchées par saint Thomas, puisque nous sommes ici exclusivement sur le terrain de la philosophie thomiste. Le plan général est fort bien entendu et assez en harmonie avec les divisions générales de nos manuels classiques. M. Bulliat a mis à contribution l'œuvre entière de saint Thomas, se contentant, à l'occasion, d'agencer et de coudre les textes disparates quant à leur origine. Tout cela fait, en somme, un ensemble assez harmonieux, qui se lit bien, et où les raccords sont à peine perceptibles.

Même méthode pour le troisième volume, consacré à la *morale*. Saint Thomas n'a pas de *Tractatus* à part là-dessus, sauf peut-être la *seconde-seconde* qui pourrait, en y joignant quelques morceaux de la *première-seconde*, mériter cette appellation. Le *Thesaurus* offre au lecteur, suivant l'ordre classique des matières développées dans les morales ordinaires, toute la *medulla* de l'enseignement moral du Docteur angélique.

Pour le deuxième volume — *Pars Dogmatica*, — la besogne a été plus simple. Le texte de la *Somme théologique* s'imposait à peu près exclusivement. M. Bulliat l'a donc presque tout le temps reproduit, en retranchant les parties moins utiles, et en ajoutant néanmoins, suivant les besoins, des extraits complémentaires, tirés surtout des *Sentences*.

En définitive ces trois gros volumes constituent un très pratique instrument de travail pour les étudiants philosophes et théologiens *ad mentem D. Thomæ*, et nous ne pouvons qu'applaudir à la bonne idée qu'a eue M. Bulliat de doter notre littérature classique d'une encyclopédie thomiste si bien entendue.

Pour une seconde édition, — car certainement il y en aura une, — nous demanderions à l'auteur d'augmenter un peu les Cf. des fins d'articles. Avec les tables de P. de Bergome et les *Index* de Hunnæus ou d'autres concordances du même genre, ce sera besogne facile. Pour l'élève, ce complément d'érudition textuelle comparée n'est pas nécessaire, ni même utile. Pour les professeurs et curieux plus exigeants, c'est autre chose. On ne saurait être trop généreux en fait de références, au moins pour les savants de profession.

Mais, nous le redisons volontiers, c'est là un desideratum qui n'atteint nullement la haute valeur de l'œuvre publiée par M. Bulliat, considérée quant au but spécial qu'il a eu en vue en la rédigeant.

Le prix en est modique en proportion de l'ampleur de la matière et des volumes. C'est heureux, car il est à souhaiter que ces deux *Thesaurus* prennent bientôt place dans les bibliothèques des séminaires et des séminaristes. Pourquoi ne pas ajouter qu'ils feraient utile figure aussi dans les bibliothèques des prêtres du ministère un peu studieux et désireux de suivre les sages avis de Léon XIII, en s'habituant à entretenir la vie de leur intelligence au contact des lumières naturelles et sacrées que leur offre la compagnie du Docteur angélique?

Lettre de Monseigneur l'évêque de la Rochelle et Saintes *réglant la réorganisation des études ecclésiastiques* dans son grand séminaire de La Rochelle. — In-8 raisin de 80 p., 1 fr. — Paris, Oudin.

Nul de nos lecteurs ne doit ignorer la publication de ce document magistral, dont le titre dit l'objet et qui nous donne en effet un plan complet d'études ecclésiastiques en rapport avec le milieu actuel, avec le milieu de nos séminaires et le milieu où nous-mêmes devons opérer.

Pour donner un spécimen de sa largeur et de sa fécondité, nous en citerons ces quelques lignes relatives à l'enseignement de la théologie dogmatique :

« La grande et incomparable force de l'Église est dans ce privilège unique, déconcertant pour la libre-pensée et décisif pour nous, que, malgré les assauts de l'hérésie et des génies inquiets en quête d'innovation, de la passion humaine avec toutes ses ruses, elle a réussi à maintenir son dogme immuable. S'il s'est, en effet, développé, pour tout juge impartial, il n'a pas substantiellement changé. C'est là un phénomène d'un ordre tellement à part qu'on doit le reconnaître comme absolument divin. Et de tous les arguments que l'on produira pour démontrer la divinité de la religion, celui-là semble de beaucoup le plus concluant...

« Puis donc que cet aspect du dogme catholique est celui qui révèle le plus incontestablement sa divinité, c'est lui qui doit prévaloir dans l'enseignement élémentaire de la théologie. Ajoutons que, par lui-même, encastrant, pour ainsi dire, l'exposé du dogme dans le mouvement de l'histoire, il doit marquer plus aisément une empreinte durable dans des intelligences moyennes. L'historique d'une idée, par les noms, les faits, les discussions qui s'y rattachent, n'est-il pas particulièrement propice pour mettre en relief l'idée elle-même ?...

« Avant tout, on montrera comment le dogme à exposer prend ses racines et trouve son fondement dans l'Ecriture, Ancien ou Nouveau Testament. Il ne suffira pas de citer un ou quelques textes ; on devra, par une intelligente critique, en préciser le vrai sens. Ceci est essentiel.

« Comme toute la vérité chrétienne n'est pas explicitement renfermée dans l'Ecriture, on ne s'obstinera pas à vouloir l'y lire quand même, et on cherchera aussitôt le témoignage authentique de la Tradition. Celui-ci se produit presque toujours à propos d'affirmations hérétiques qui le provoquent. Il proteste aussitôt en disant à l'erreur : *Je ne dis pas comme toi, et je suis avant toi !* Alors, pour faire valoir ses droits, il s'irradie de nouvelles lumières. *Ce qui était caché*, dit saint Augustin *(in Ps.* LIV, 22), *se montre à découvert, et l'on entend mieux la vérité de Dieu...* — Ainsi une force supérieure, qui déjoue sans cesse les tentatives de l'erreur, parvient à tirer le bien du mal. » (P. 16-20).

Mgr Le Camus exposa son plan d'études à Léon XIII, qui lui dit : « Votre foi est grande, mon fils, marchez, vous avez notre meilleure bénédiction. Dieu fera bien le reste. » — Et sa *Lettre*, depuis sa publication, a été honorée d'un Bref pontifical que tous nos lecteurs ont lu dans les journaux religieux.

A ceux de nos lecteurs qui de longue date ont été mis en goût par la belle éloquence de Mgr Le Camus, nous sommes heureux de signaler encore sa première *Lettre pastorale* (à l'occasion de son arrivée dans son diocèse), où il trace le tableau idéal de l'*Episcopat*, ou du *Pastorat*, d'après l'Ecriture et les Pères. C'est l'une des plus lumineuses pages de doctrine traditionnelle sur la matière que vous puissiez lire. (In-8 de 24 p., 0 fr. 50, Paris, Oudin).

Formulæ Apostolicæ Datariæ *pro matrimonialibus dispensationibus* jussu Eminentissimi Cardinalis Pro-Datarii Cajetani Aloisi-Masella reformatæ. — In-folio. — Romæ, ex typographia Augustiniana, via dicta *Banchi nuovi*, 36.

Ce recueil, qui vient d'être publié par ordre du cardinal pro-dataire, contient quarante formules nouvelles pour les diverses suppliques à expédier à Rome en causes matrimoniales. Il est enrichi de notes courtes mais importantes, et rappelle notamment que, suivant une décision de Grégoire XVI, *expressio et verificatio causarum pertinet* ad substantiam *dispensationis*.

La jeune mariée. — Un vol. in-18 de XVI-132 p., 1 fr. — Paris, Téqui.

Il y a cinq cents ans, un gentilhomme de la maison du duc de Bourgogne, Pierre de Roubaix, épousait, à Paris, noble demoiselle Marguerite de Ghiselles.

Le marié touchait à la vieillesse ; la mariée sortait à peine de l'enfance. Il était homme d'expérience ; elle ne savait rien de la vie.

Il fit ce que doit faire tout bon époux, l'éducation conjugale de son épouse, *vir caput mulieris ;* et elle se laissa faire gentiment : « La semaine que vous et moi, chère sœur, fûmes épousés, vous, étant en l'âge de quinze ans, me priâtes humblement, en notre lit, que pour l'amour de Dieu..., je vous reprisse chaque nuit ou chaque jour, en notre chambre, et vous fisse remarquer les errements ou simplesses de la journée, et qu'alors vous ne manqueriez pas de vous amender. »

Ce Pierre de Roubaix fut vraiment un homme de par-